

Imagens e anacronismos; a questão do demos entre o 2001 argentino e o 2013 brasileiro¹

Ariel Pennisi

1.

Há momentos em que parece se coloca em jogo um problema central para uma época e, ao mesmo tempo, um pensamento que poderia lhe comunicar a todo tempo. Como se a constituição do bicho humano tivesse sido jogada por inteiro em um terreno que não admite o "inteiro", ou seja, em um campo de batalha histórico. Sabemos que o problema deste animal do tempo não é encontrar "agora sim" a sua essência, mas distribuir a sua falha. O que acontece quando se torna difícil insistir com as categorias que carregamos em nosso corpo? Porque se o capitalismo existe em nossos corpos, os meios de resistência, por vezes, também se enquistam e terminamos por adicionar automatismos. O final do século XIX e tudo o que dele herdamos para ler o mundo e operar sua transformação consciente não significa o fim da história. Inclusive há aqueles que, como Paolo Virno, sustentam a emergência de um novo século XVII, a partir da disputa entre as figuras do povo e da multidão.

O anacronismo a que apelamos não é uma simples negação de Cronos, hoje expressado por um oportunismo que absorve todos os possíveis no terreno de estratégias orientados em função das posições de mando. Em algumas obras contemporâneas, parece que se trataria melhor de reinterpretar o mundo para produzir outras imagens de transformação, partindo do esgotamento das categorias do século XIX que alimentaram a ideia da revolução. "Transformar o mundo" pressupõe transformar a própria ideia de transformação... Então, o que significaria hoje interpretar o mundo? Em princípio, é necessário criar condições de inteligibilidade desde baixo, das singularidades que parecem estar fora de toda a discussão quando a esfera pública produz um efeito de chantagem eleitoral em sua sístole e diástole desenvolvimentistas,

¹ Tradução de Tiago Leão Monteiro.

ou seja, em sua caminhada cíclica de abertura/permeabilidade e fechamento/repressão em relação aos movimentos, coletivos e múltiplos atores com necessidade e capacidade constituintes. O anacronismo pode ser uma desaceleração saudável, como busca de imagens e figuras que habilitem a multiplicidade de tempos que tramam as nossas práticas e os nossos horizontes vitais. Por um momento, uma fração de segundo eterna, a resistência e as energias coletivas inventivas nada têm a ver com demandas por uma melhor reprodução da vida (da vida entendida como reprodução...), tampouco com projetos "alternativos" que nos levariam a uma melhor saída suspeitosamente suspeita; ou seja, resistência e invenção suspendem o problema das formas de governo com seus programas e propostas, e não para se submergir em uma ingenuidade profunda como inocente sonho do conservador antipolítico, mas para fazer emergir seu próprio *amor fati*, que não é amor-próprio, mas aposta na estranheza de um presente que já não coincide consigo mesmo, tampouco admite imagens lineares de passado e futuro. Afirmação, então, das singularidades que vagam como cacos de desejo e vontade constituinte ou imaginação política que pensa uma instituição aberta da *mais-valia* existencial. Porque a instituição não pode ser meramente instituição, mas instituição e margens não institucionalizáveis. A potência criadora de formas também cria as condições de estouro das formas que a expressam. Como diz Negri relendo Spinoza, "a *potentia* é imaginada e expressada sobre a base de uma excedência que rompe, em favor da potência, a simetria entre *potentia* e *potestas*. Assim, a ontologia da potência estará marcada pela força do amor"².

Multidão e democracia compõem duas genealogias que, se não fosse por Marx, poderiam muito bem saltar ao século XIX. Não se trata de trocar povo por multidão, tampouco de procurar outro nome para o "bom sujeito". Se *multidão* é o nome de uma ambivalente rede de singularidades enquanto processos abertos de subjetividade, o problema político, então, consiste em produzir formas de interpelação e possíveis significados capazes de albergar a versão criativamente constituinte da multidão, bem como disponibilizar as ferramentas que exorcizam tudo aquilo que na multidão cheira à impotência. Que narrativas políticas, que imagens da convivência, que figuras da produção, que nomes do acontecimento? A multidão não é um auditório, não se lhe dirige - como ao povo - de uma bancada oficial. Na verdade, não se a formaliza. Mas, por outro lado, existe o risco de captura midiática e mercantil da multidão, se fundir-se

² Toni Negri, "Spinoza: outra potência de agir", em Biocapitalismo. Buenos Aires: ed. Quadrata e ed. Iluminuras, 2014.

espetáculo e opinião, talvez por funcionar, aparentemente, no mesmo plano, sempre que não atinge grau suficiente clandestinidade. Estaríamos, como corpo político informal, ante o lado doentio de Cronos, ante a doença crônica da vontade da captura e domínio. A multidão, então, não pode nos chamar nem ao gesto do orador que persuade, nem ao cinismo sobreadaptado do político que se conduz de acordo com as pesquisas de opinião. A multidão aparece como princípio de pesquisa, quase como se assumíssemos a repetida frase de Spinoza ("não sabemos o que pode um corpo") como paradoxo: "age, a cada vez, assumindo não saber o que pode um corpo". Bem, não sabemos o que pode a multidão e não queremos brincar com fogo. Então? Seremos capazes de construir instâncias de interpelação e ação política autônoma de acordo com novos horizontes de sentido que habilitem os fluxos desejantes já presentes nos corpos, nas relações metropolitanas, na pobreza como estilo de vida? Que formas de legitimidade assumiriam essas instâncias? Ao mesmo tempo, que tipo de relações com as instituições e formas de legitimidade vigentes a convirão?

As lutas não podem se tornar o rosto do militante, tampouco a militância na cristalização das lutas. O poder é um destilado da mesmíssima vontade, daí a proximidade que algumas experiências mostraram – não sem crueldade – entre revolução e massacre interno. Se a vontade, ao invés de dar conta de uma potência que a faz existir, isto é, de uma dimensão involuntária que ela decorre, se a vontade não é, ao mesmo tempo, vontade contra si mesma, a natureza política que lhe dá vida está destinada a estabilizar-se como dominação. Que sentidos, dispositivos e redes de relacionamentos existentes e por vir sustentam a imagem de uma vitalidade que sobreviva a sua institucionalização ou reverta a instituição prática de seu excesso? O desafio dessa imagem passa por inclinar as energias coletivas em favor da potência confinando o poder a um lugar secundário. Voltar insípido o problema do poder. Não se trata nem de desconhecer o problema do poder a partir de uma atitude ácrata ingênua, nem de assumi-la como verdade última de um realismo, em última instância, cínico. O inevitável não é o próprio poder, mas a irreduzível tensão entre *potentia* e *potestas*, de modo que a relação entre organização, modos de vida e produção de sentido define em que medida se torna capaz de inclinar a tensão em favor da potência.

2.

Um escrito anônimo³ do século V a.C. estruturado como diálogo propõe uma crítica ao sistema político ateniense, expondo por contradição o núcleo do desconforto que a democracia instalou no Ocidente. O descontentamento de um dos personagens e o incômodo do outro dão conta de sua exterioridade sobre a democracia, não apenas como uma forma de gerir o coletivo, mas, acima de tudo, como um ponto de vista comum, inclusive como subjetivação sublevada. Ou seja, mesmo prevalecendo o sistema conhecido então como democracia, a denúncia de seus opositores está imbuída pela condescendência e compõe o ponto de vista antidemocrático por excelência. A preocupação central de nosso anônimo passa pelo lugar que ocupa na vida coletiva da chamada "canalha", uma espécie de povoado-matilha. Mas, inicialmente, não são dois atores conflitantes que determinam o campo de batalha, mas dois regimes de relação: um dispositivo de prestígio, um sistema de hierarquias a priori, de um lado, e uma forma que contém, mas não encerra, a posição de qualquer um, de outro lado.

O mais assustado dos personagens diz algo contundente: "O povo não quer ser um escravo em uma cidade governada pelo bom governo, mas ser livre e mandar: não se preocupa com o mau governo". Seu companheiro de diálogo, que, segundo Luciano Canfora, o curador do texto, encarna uma espécie de "oligarca inteligente", lhe responde. "Justamente, disso que tu chamas de 'mau governo' o povo extrai sua força e sua liberdade". É que a democracia aparece como geração e apropriação dos meios de decisão por parte de "qualquer focinho", antes de aparecer como uma determinada forma específica de governo. Por isso, a contraposição não se dá entre bom e mau governo, entre governo dos melhores e governo da focinhuda canalha, mas entre, por um lado, a possibilidade de liberar singularidades como subjetivação do *demos* e, por outro, as formas de captura, governo e codificação cristalizadas como economia dos corpos e mistificação dos comandos.

Na preocupação do ateniense anônimo se reconhece uma democracia entendida como processo, a tal ponto que não está claro e estabelecido o lugar da responsabilidade última, que mediante algumas artimanhas ou retorna sobre seus passos, no caso de ter adotado medidas inconvenientes, ou o povo poderá questionar. Este traço que o oligarca não aceita na canalha é a astúcia, curiosa relação do indeterminado do regime democrático. A razão canalha é dada por seu ímpeto constituinte e a possibilidade que se reserva de refazer as regras e denegar as leis que circunstancialmente a prejudicam.

³ Anônimo ateniense (Edição por Luciano Canfora), *La Democracia Come Violenza*. Palermo: ed. Sellerio, 1991.

Do ponto de vista do poder, personificada pelos personagens do diálogo anônimo, a democracia se assemelha à mal-entendida anarquia, seja por mera desordem organizacional ou por falta de determinação na sustentação das "boas virtudes" do governo. Ao mesmo tempo, o "oligarca inteligente" reconhece que o sistema ateniense é muito bem defendido pelos seus protagonistas e critica aqueles que, não pertencendo ao povo, sustentam, de qualquer maneira, a democracia... porque, em última análise, identifica a democracia não como um sistema estável representativo ou um dispositivo formal autonomizado – é claro que se trata de um momento histórico pré-jurídico –, mas como o modo de vida próprio do povo, a canalha, os pobres. Neste sentido, a democracia é percebida como uma forma radical de gestão da vida por e para o *demos*. Claro que não se trata do governo dos poucos (*oligoi*) ou dos melhores (*aristei*), porém tampouco é central a condição majoritária em termos numéricos, mas sim o estilo de organização dos que produzem quase tudo, mas vivem com pouco, os desprezados que reinventam através de outros parâmetros de apreciação, a matilha aguerrida e derrotadora que, apesar de tudo, sabe cuidar de si.

Haverá que passar pelo crivo da modernidade para que a posição da canalha assuma a forma de um manifesto universal. Porque o fato de que no sistema dos atenienses "os pobres e o povo contem mais que os nobres e os ricos", como afirma o diálogo anônimo, não se reduz à vitória de um grupo sobre o outro, mas a sustentação de uma tensão que os mantém a todos no jogo. É possível ler nesse sentido o próprio Marx (a esta altura resto anacrônico). O proletariado não é uma identidade, nem uma comunidade particularizada de trabalhadores, mas uma *posição* estruturalmente deslocada da possibilidade de se realizar, precisamente, devido ao triunfo parcial de uma forma de relação que, para potenciar a uns, despotencia a outros. Por isso, a tarefa política deste sujeito histórico – da qual havia que discutir sua condição ou não – coincide com sua ontologia. Sua tarefa política coincide com a sua finalidade em termos de humanidade genérica. Este transportador moderno do *demos* aparece como a encarnação de um projeto político que vai além do político como sistema de governo e organização e se conecta diretamente com a possibilidade de construção de um Comum baseado nas capacidades genéricas. Mas esse ar de universalidade não pressupõe um sentido de totalidade, não faz parte de um todo, mas uma *parte* que nas condições históricas de seu surgimento se encontra em capacidade de fazer prevalecer o mais genericamente humano e produzir a partir daí um chamado universal, ou seja, um

chamado que não admite partes privilegiadas e da qual ninguém é excluído por princípio.

O povo ateniense é acusado pelos personagens do escrito anônimo como a mais baixa categoria de ser social, como a encarnação de uma ignorância irreversível, em algum ponto, como a própria estupidez. É necessário que o sistema de hierarquias com que a "gente de bem" pretende a ordenar o mundo e distribuir as relações, manter essa imagem de um povo que é corpo despojado de razões, perdido em baixas paixões, estranho para si mesmo e para os outros. Condição, esta última, que serve a mesa à uma imagem de tutela, repartida entre os poucos (possuidores) e os melhores (aristocratas). A canalha parece exibir o potencial subversivo da ignorância, sorte de idiotice que se exime do conhecimento das hierarquias. É a inteligência dos tolos, sua insistência sem cálculo e seu cálculo sem hipocrisia. O que temos de tolos quando o mundo nos deixa perplexos é o que temos leais quando nos dispomos a repensar o Comum a partir de um choque inesperado. É que dominar supõe obrigar ao dominado a se defender apenas em seu nome, porque o poder particulariza e nos deixa sempre no lugar de ter que reivindicar o que parece tolo por óbvio: que há vida antes da morte.

A inteligência universal da canalha, enquanto uma abordagem em que nem sequer o oligarca inteligente chega a perceber (uma vez que, imerso em sua lógica, a tudo simboliza em termos de interesses de grupos), trata de viver e deixar viver, um "bom viver" que não é exclusivo a um coletivo específico chamado povo, porque "povo ateniense" não nomeia exclusividade alguma. Neste ponto, a densidade histórica e memorial da categoria "povo" e a plasticidade e compossibilidade contemporâneas da noção de "multidão" percebem a relação entre as camadas heterogêneas de composições sociais reais. Talvez um desafio possível passe por não se tornar excludentes estas categorias, mas sim criar uma espécie de inteligibilidade que lhes permita coexistir potentes.

3.

Em nome do que nos encontramos hoje? O que chama a nossa atenção no *Queremos?*⁴ Não é um princípio excludente que nos reúne ou uma forma lúcida de

⁴ Nota do Editor: O autor se refere ao ciclo de colóquios *Queremos – para além da forma-partido*, realizado no Rio de Janeiro numa parceria entre rede Universidade Nômade (<http://www.uninomade.net>) e Fundação da Casa de Rui Barbosa, inaugurado em dezembro de 2014 e que se desdobrou em mais dez

ceticismo, muito menos, o ensimesmamento posterior ao fracasso, mas uma doação, já que toda declaração de autonomia – e esta reunião parece sê-la – na arte de resistir e de se inventar uma vida é imediatamente um convite aberto ou a permissão aos outros de seu próprio desejo. Na verdade, não se deseja aos outros, mas ao desejo dos outros; é o que nos mantém a salvo de nossas próprias misérias. Autonomia como um princípio multiplicador de minorias em condições de igualdade toda vez. Mas, novamente, num tom da iluminação, minoria não significa "setor" ou "grupo", mas mínimo compositivo, pelo qual uma instância de minoria pode estar perfeitamente entrelaçada com outras e permanece aberta, sem negar tampouco os quadros institucionais existentes.

A canalha contemporânea ostenta firmeza e astúcia. Para ser atacada deve ser adjetivada negativamente, uma vez que não se baseia em qualquer adjetivo por si só, porém cria valor, produz convivência e produz coisas. Curiosamente há algo de nobreza na canalha, por isso não caberia identificá-la com os fracos que esperariam ansiosamente por sua oportunidade para se criar de um poder dominador. Quando Nietzsche lança como uma flecha a incômoda frase "é preciso defender os fortes contra os fracos", assinala tipos de disposição em vez de grupos ou classes. Se algo de forte tem a canalha é que o modo de se dar da vontade de poder em seu seio é criador de vida e de valor, é afirmação da diferença real, expressa um movimento da própria diferenciação. Isso que Nietzsche chamou de "fraco" é o ponto de vista do poder, mais além de se encontrar no dominador ou no dominado circunstancialmente. Se trata da necessidade de um parâmetro externo ou de uma legitimação supersticiosa quando se encerra no desenvolvimento vital imanente, isto é, o ponto em que maximamente é causa de si. O problema dos movimentos e das redes de caminhos de resistência e de demais buscas se dá, do ponto de vista da *vontade de poder*, no duplo aspecto de uma resistência que se exime da encenação da vítima, e de um afã criador que não necessita de identidade e oposição para funcionar. A defesa apenas cumpre a função de perfurar o que obstaculiza a proliferação desejante, enquanto que a afirmação não tem nada de defensiva, uma vez que não haveria nenhuma identidade fixa para proteger, tampouco "postinho" ou cargo que esperar. (Neste sentido, nem sequer o Não do movimento que

seminários com diversas abordagens ao longo de 2015, até a última edição em 3 de dezembro, para debater prospectivamente

o esgotamento de um ciclo e as possibilidades de iniciar outro, entre movimentos e instituições, com base nas experiências do Sul (*que se vayan todos* do 2001 argentino, o levante da multidão de junho de 2013, a plurinacionalidade boliviana, a matriz cosmopolítica do *buen vivir* etc), mas também do sul da Europa, como o Podemos e o Syriza. O presente artigo é produto revisado da fala preparada por Ariel Pennisi naquela ocasião.

se aloja sobre o desejo é uma negação. Em qualquer caso, se trata de uma agressividade contra o que o nega; um Não à negatividade).

Podemos pensar em nós mesmos neste cruzamento, entre um tempo grego em que a canalha mostra sua potência, como um momento marxista em que o sujeito – ainda que desta vez não seja claramente um sujeito – é feito das energias e singularidades sempre ainda não capturadas pelo domínio do capital, e um momento nietzschiano no qual não se cuidaria tanto de identificar os "melhores", mas de agitar "o melhor" em cada um? Se "melhor" significa a possibilidade do desenvolvimento da potência e a constituição de si e do coletivo de acordo com as singularidades desejantes que nos moldam, o ponto de sujeição histórica é aquele que impede alguns para a conveniência de outros, experimentar sua tendência ao "melhor", aquele que reduz a sensação de o "melhor" ao estatuto de privilégio. A aristocracia igualitária, a democracia nietzschiana, antes de uma determinada luta pelo poder, uma disputa com o próprio poder, já que o que se trata não é de hegemonizar no sentido de subordinar ao outro, mas de elevar a forma de se dar o *amor fati* em nós à sua potência máxima. Elevar, na verdade, não significa aceder ao espaço vazio e paciente do poder prefigurado, mas passar para o lado do poder na forma de outra paciência que é outro *estilo*, gerar condições de produção subjetiva a altura do desejo que nos recorre, viver de acordo com o próprio *não saber-se*⁵. Porque entre o saber realista do poder e o não saber revolucionário não há diferença simplesmente organizativa ou de ordem estratégica, mas a diferença de natureza. Para o poder – e neste ponto pouco importa se se declara de esquerda ou de direita – o ser se funde com a estratégia. Por isso que a política pós-nacional (posterior ao estado moderno como modelador da subjetividade)⁶ tende a gestão sem fundamento, à ação que desrealiza todo o princípio. As diferenças entre governos se dão apenas no plano jurídico (ampliação ou não de direitos) e econômico (intervencionismo estatal ou desregulação do mercado), razão pela qual as instâncias de politização das vidas resultam tão problemáticas, porque se apresentam como antagonismo mais radical, esse que não admite síntese e para o qual as manobras reformistas já não surtem efeito.

⁵ Recomendo o livro do poeta e ensaísta argentino Hugo Mujica, *El saber del no saberse* (ed. Trotta, 2014). Um artigo de autoria própria sobre Mujica: <http://wsimag.com/es/cultura/11989-no-saberse>

⁶ É importante para este ponto a leitura de Pablo Hupert, *Estado posnacional. Más allá de kirchnerismo y antikirchnerismo*. Buenos Aires: Pie de los Hechos, 2011.

O livro *A multidão foi ao deserto*⁷ por Bruno Cava levanta uma hipótese interessante: o Lulismo como o nome de um processo político se desenrola, por sua vez, em duas etapas: por um lado, um "lulismo de Estado", capaz de instrumentar formas de reparação das desigualdades econômicas e de institucionalizar necessidades fundamentais como a apropriação de conhecimentos (criando universidades) e a capacidade de habitar (com programas de moradia e urbanização). Mesmo sem completar este ciclo, e certamente com dificuldades semelhantes à de outros países da região, os efeitos foram positivos e podem ser pensados como uma conquista social associada à ideia de "bom governo". Mas, por outro lado, como efeito sem causa em relação a esse primeiro momento, emerge algo que Bruno chama de "Lulismo selvagem", ou seja, uma corrente de desejo que havendo tomado o melhor do momento anterior, ou seja, havendo conectado o momento anterior ao melhor de si, se apresenta com irreverência nas ruas para questionar o modo de vida prometido pela chamada inclusão social. Se 2001 teve algo a dizer-lhes, amigos do Brasil, 2013 tem algo a dizer-nos: à diferença do 2001 argentino, surgido tanto de linhas de resistência anteriores, como da crise de representação acelerada pelo neoliberalismo, o 2013 brasileiro surpreende a quem supostamente havia virado a página do neoliberalismo, já que esta vez não é tão fácil gerar um consenso em torno de um antagonismo gestado a partir de cima que tem como objeto o fiasco maléfico do neoliberalismo. É o projeto de Brasil potência que não se ajusta; é o ciclo do reformismo forçado – já que em termos históricos o reformismo parece esgotado – que este retorno não comporta. E os atores em jogo não dão lugar às típicas críticas levantadas contra os movimentos radicais que, supostamente, ao rejeitar de cara qualquer ligação com o Estado, não dariam chances ao diálogo e contribuiriam em gerar condições caóticas ideais para as direitas. A política reduzida a uma lógica do cálculo lê, desta forma, o conflito: ou se soma ou se subtrai para um ou para o outro. Mas se uma nova composição social aparece, se algo de universal tem o grito de 2013, é que a racionalidade deste conflito não está fundada no cálculo político, mas em uma política de excesso. Uma vez absorvidos os benefícios próprios das medidas governamentais do primeiro lulismo, torna-se claro que a vida não se resume a um simples conjunto de demandas. O progressismo estende uma mão aos pobres e nisso parece continuar secularmente a tradição de *caritas*, mas desta vez há quem lhe tomara a mão e lhe comera o braço. É esta a nova antropofagia brasileira?

⁷ CAVA, Bruno. *A multidão foi ao deserto*. São Paulo: AnnaBlume, 2013.

Em seu momento, a capacidade que as resistências de todos os tipos (movimentos constituintes, organizações em luta, trajetórias de pensamento etc.) tiveram na hora de colocar limites ao processo neoliberal como forma de governo (elites econômicas e estados *hermanados*⁸) gerou outras condições de discussão política, outra base de politização das vidas. Outorgou legitimidade a políticas públicas de reparação e formas mais e menos rudimentares de mecanismos distributivos. No entanto, continua o desafio de se questionar o processo neoliberal como produção de modos de vida, ou seja, o que as nossas relações e interseções guardam deste processo em termos de subjetividade. Por outro lado, aparecem as críticas da esquerda às deficiências das políticas públicas a partir de pontos de vista tanto qualitativos e quantitativos, assim como uma crítica militante ao próprio modelo predatório de acumulação dominante na região (extrativismo, neodesenvolvimentismo, etc.). Como sustentar, então, a crítica efetiva ao neoliberalismo e, ao mesmo tempo, questionar-se por novas imagens de "boa vida" não só pós-neoliberais, mas também pós-neodesenvolvimentistas?

4.

Final: Duas cartas

Piquete à caçarola

Um slogan de lutas passadas prega: "A união faz a força". Em um momento histórico, o sindicalismo, bem como as façanhas populares em busca de melhorias em suas condições de vida, se sustentou nesta imagem da unidade. A trajetória já renunciada na ideia não iria alcançar grande expansão, nem teria possibilidade de ampliar-se (pois não era geneticamente ampla). A forma de representação, que dá destaque ao princípio da unificação sob uma identidade determinada e exposta, além de toda a intenção, seu potencial homogeneizador, foi funcional ao Estado de bem-estar e ao sindicato entendido como uma grande corporação de trabalhadores que reproduz a forma Estado.

Vivemos em um tempo que nos convida a inverter esse esquema, para reconhecer, como os atenienses, como Marx e como Nietzsche – entrelaçados, neste caso, por um aventurado anacronismo - a primazia das forças graças a qual certa ideia

⁸ Estados cúmplices das elites econômicas.

de unidade foi possível, mas, que hoje não é nem necessária e nem conveniente seguir sustentando. As forças que a exploração se nutre e as que relançam subversivamente outros modos de vida surgem da mesma fonte. A imagem da grande unidade conteve, ao mesmo tempo, a ilusão da libertação popular e a possibilidade de uma forma específica de captura. Mas em nosso tempo cada figura do povo ligada a essa imagem resume de maneira grotesca sua genealogia que é implícita ao poder em si. Se trata da comunidade do poder, na qual todos, líderes, representantes e povo, sustentam uma certa lógica do poder e, inclusive, a ideia de libertação se deve à essa lógica. Nesse sentido, é vital forjarmos uma nova atitude investigadora como busca e experimentação naquilo que Maurice Blanchot, recuperando a ideia de "comunidade dos que não têm comunidade" de Bataille, chamou de "comunidade inconfessável". Se o que constrói o Comum são as singularidades e as relações em torno das diferenças reais, Toni Negri bem disse que: "se haverá transformado a unidade em uma relação entre variáveis, em uma comunidade de singularidades." Talvez para nós 2001 seja o nome dessa busca – o que não significa que ela não existisse antes –, em parte por sua capacidade de inscrição para além dos grupos ideológicos ou setores particulares, mas também porque abriu um tipo de arranjo que é em si mesmo, antes de uma nova forma de unidade, um princípio de proximidade, uma certa atenção para com os outros. A canção "piquete e caçarola a luta é uma só (*una sola*)", além de ter-se apresentado em condições de ânimo da cidade bastante excepcionais, ainda vive no ar espesso que corta nossa capital dos profundos e castigados territórios da metrópole, que também se reproduzem dentro da própria capital. Talvez essa imagem, esse tipo de cartão postal alegre – sempre que não nos vença a nostalgia – forme parte da construção de uma memória já não apenas popular, mas própria da multidão.

Samba multidão

Já estavam cantando, não só antes de chegarmos, mas desde muito antes... quem sabe desde quando. E seguiriam por quem sabe quanto mais. O samba do bar Bip Bip, esse espaço na Rua Almirante Gonçalves em Copacabana, nos pegou de surpresa mesmo sendo uma visita planejada. É estranho, mas o aspecto displicente e desarmado dessa galera - "essa equipe"⁹ - transmite maiores garantias que a música eficiente e

⁹ "yunta", no texto original, se referindo ao jargão *tanguera*.

desolada oferecida pelos miseráveis circuitos turísticos. Se o pré-fabricado nasce em colapso, este samba cresce de dentro de cada singela canção. E cada recorte é uma desculpa para ouvir, uma pausa para entender que algo está acontecendo. Depois do ruído ostentoso do urbano, que Piazzolla soube transvalorar por sua música, o samba se nos apareceu como uma arte do sussurro evocando esse *genius* que nos habita e em nós mantém um doce, porém tenso impulso vital.

O que acontece nesses sambas e o que eles fazem acontecer? O bar se confunde com a calçada, a lata da cerveja com um instrumento de percussão, o músico com quem simplesmente se deixar hipnotizar. Não é absurdo. Às vezes, a confusão é toda uma arte. Se as elites – e convenhamos que no Brasil tiveram e têm um peso esmagador – constroem o saber como distinção, que no fundo é um saber da distinção, este samba de bar esboça as linhas de um saber das mesclas. Sempre começou, oco esculpido na percepção de uma cidade que ameaça a mostrar o lado mais escuro da metrópole, aparece como que por acaso para o transeunte e tem disponível uma cadeira, uma guitarra ou um pedaço de calçada ... é o bar ou o próprio samba o lugar? Outra confusão...

A ética simplória do ambiente é baseada na confiança, sem mais. Mais uma vez, a displicência é uma virtude, porque convida sem tentar convencer ninguém de nada ... mas convida a todos. A perplexidade não nos abandona, porém, uma vez abandonados – daí a perplexidade, mas também a confiança – nos perguntamos "como quatro ou cinco velhos, um par de senhoras e alguns miúdos inventam semelhante orquestra pública?" Desafiam o agrimensor – todos o somos um pouco – e fazem entrar uma multidão neste erro da edificação. Todos se encaixam como um samba... Nada de "um milhão de amigos" (Roberto Carlos mora no rico bairro da Urca e seu ideal fora realizado pelo facebook), tampouco "todas as vozes todas", nem "irmão americano"; a eles basta um sussurro *in crescendo* que, anterior a qualquer técnica de edição e montagem, ressoa a quase todos e sempre abre espaço para mais um. Multidão não é "todos", mas disponibilidade para todos, isto é, criação de vislumbres, processos perceptivos para aos que é imprescindível a condição da mescla e da abertura, subjetividades que funcionam de tal modo que tornam possível *in crescendo* o que retornam possíveis como tais. Círculo virtuoso do samba. Seriam alegorias de povos do passado e do futuro esses sambas? Não soam à nostalgia ou rapidamente recorrem ao melodioso... ou talvez seja a percussão ou a rítmica constante a que instala outro registro e confunde tristeza com alegria como na última astúcia das paixões. Há memória de povos e povoados, mas,

fundamentalmente, multidões que correm no lugar do mito: o retiram de suas costas como imagem transcendente e unificante, para habilitá-lo como fábula por vir. Soam esses sambas, por isso, menos sentimentais? Pelo contrário, sentimento e inteligência se mutuamente pertencem.

Meu amigo, o músico, escutou por um tempo e, em uma das pausas, me disse ao pé do ouvido: "quando cantam esses caras é uma multidão quem canta". Eu não me havia ocorrido. Não havia podido perceber o que o músico, mais experiente ele para deixar-se afetar por essa atmosfera, capturou no ar. Apesar de, em algum ponto, algo assim estava me afetando e bastava que um amigo o fizesse notar para começar a imaginar outras comunidades possíveis.

Ariel Pennisi, escritor, editor e tradutor, leciona filosofia política na Universidade de Avellaneda, em Buenos Aires.

Tradutor:

Tiago Leão Monteiro, advogado, mestrando em sociologia e direito pela UFF, trabalha com refugiados e direitos humanos.